LA ACTUALIDAD DE LA FILOSOFIA

Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la Razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa. La filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual. Antes de cualquier respuesta, tal función se encuentra ya en la pregunta; esa pregunta que hoy se califica de radical y, aun así, es la menos radical de todas: la pregunta por el Ser sin más, tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos, y tal como, pese a toda clase de oposiciones, subyace también a los sistemas idealistas que pretende superar. Pues esta pregunta da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se ade-

cua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea de lo existente.[1] Pero la adecuación del pensamiento al Ser como totalidad se ha desintegrado, y con ello se ha vuelto implanteable la cuestión de esa idea de lo existente que una vez pudo alzarse inmóvil en su clara transparencia sobre una realidad cerrada y redonda, y que quizás se haya desvanecido para siempre a ojos humanos desde que sólo la historia sale fiadora de las imágenes de nuestra vida. La idea del Ser se ha vuelto impotente en filosofía; no más que un vacío principio formal cuya arcaica dignidad ayuda a disfrazar contenidos arbitrarios. Ni la plenitud de lo real se deja subordinar como totalidad a la idea del Ser que le asignaría su sentido, ni la idea de lo existente se deja construir basándose en los elementos de lo real. Se ha perdido para la filosofía, y con ello se ha visto afectada en su mismo origen la pretensión de ésta a la totalidad de lo real.

De ello da fe la misma historia de la filosofía. La crisis del idealismo equivale a una crisis de la pretensión filosófica de totalidad. La *ratio autonoma*, tal fue la tesis de todo sistema idealista, debía ser capaz de desplegar a partir de sí misma el concepto de la realidad y toda realidad. Tal tesis se ha disuelto a sí misma. El neokantismo de la escuela de Marburgo, que aspiraba con el máximo rigor a hacerse con el contenido de la realidad partiendo de categorías lógicas, ha salvado desde luego el carácter cerrado de su sistema, pero desistiendo para ello de todos sus derechos sobre la realidad, y se ve remitido a una región formal en que la determinación de cualquier contenido se volatiliza como punto final virtual de un proceso sin fin. La posición antagónica a la escuela de Marburgo en los círculos idealistas, esa filosofía de la vida de Simmel orientada psicológicamente y con un tono irracionalista, ha mantenido el contacto con la realidad de la que trata, claro, pero ha perdido a cambio todo derecho a dar sentido a una empiria acuciante, y se ha resignado a un concepto naturalista de lo viviente, ciego y aún sin esclarecer, al que trata en vano de elevar a una aparente y nada clara trascendencia del plus-de-vida.

1. «das Seiende» se ha traducido habitualmente como «lo existente», salvo cuando no resultara demasiado forzado o impreciso utilizar «el ente».

Por último esa escuela del Sudoeste alemán, la de Rickert, que media entre ambos extremos, piensa que dispone en los valores de unos patrones de medida más concretos y manejables que aquellos con los que cuentan los de Marburgo en las ideas, y ha dado forma a un método que relaciona esos valores con la empiria de un modo como siempre frágil. Pero el lugar y el origen de los valores siguen sin determinar; se encuentran en alguna parte entre la necesidad lógica y la multiplicidad psicológica, ni vinculantes en lo real, ni transparentes en lo espiritual; una apariencia de ontología que es incapaz de soportar tanto la pregunta «¿de dónde les viene su vigencia?» como la de «¿adónde lleva su vigencia?».

Apartadas de las grandes tentativas de solución de la filosofía idealista, trabajan las filosofías científicas, que renuncian desde el comienzo mismo a esa pregunta fundamental del idealismo acerca de la constitución de lo real, que sólo le siguen concediendo alguna validez en el marco de una propedeútica a las ciencias particulares desarrolladas, en especial a las ciencias de la Naturaleza, y que creen disponer de un fundamento más firme en los datos, ya sean los relativos al sistema de la conciencia (*Bewusstseinszusammenhang*), ya los de la investigación de las ciencias particulares. En tanto han perdido la relación con los problemas históricos de la filosofía, han olvidado que sus propias constataciones están inextricablemente anudadas en cada uno de sus supuestos con los problemas históricos y con la historia del problema, y que no se pueden resolver con independencia de aquéllos.

En esta situación viene a insertarse ese intento del espíritu filosófico que evoca el nombre de fenomenología: el empeño en lograr, tras la decadencia de los sistemas idealistas y con el instrumento del idealismo, la *ratio autonoma*, un orden del ser vinculante y situado por encima de lo subjetivo. La más profunda paradoja de todas las intenciones fenomenológicas es que precisamente aspiren a alcanzar, por medio de las mismas categorías que trajo a la luz el pensamiento subjetivo, postcartesiano, esa objetividad que tales intenciones contradicen en su mismo origen. Por eso no es ningún azar que la fenomenología tomara en Husserl el idealismo trascendental como punto de partida, y cuanto más tratan de ocultar ese origen los productos más tardíos de la fenomenología, menos pueden renegar de él. El descubrimiento realmente productivo de Husserl —más importante que el método de la «intuición de esencia» que causa un mayor efecto de cara al exterior— fue haber reconocido y hecho fructífero el concepto de lo dado irreducible, tal como lo habían configurado las orientaciones positivistas, en toda su significación para el problema fundamental de las relaciones entre razón y realidad. El arrancó a la psicología ese concepto de una intuición que se da como algo originario, y al dar forma al método descriptivo volvió a ganar para la filosofía una fiabilidad que había perdido mucho tiempo atrás entre las ciencias particulares. Pero no se puede desconocer que en conjunto los análisis de lo dado de Husserl siguen ligados a un implícito sistema de idealismo trascendental cuya idea finalmente también está formulada en Husserl —y el hecho de que Husserl lo manifestara abiertamente revela la grande y pura rectitud del pensador—, ni desconoce tampoco que «el tribunal de la Razón» sigue siendo en él la última instancia competente para las relaciones entre razón y realidad; y que, por tanto, todas las descripciones de Husserl forman parte del círculo de esa Razón. Husserl ha purificado al idealismo de todo exceso especulativo, y lo ha llevado a la medida máxima de realidad que le resulta alcanzable. Pero no lo ha hecho explotar. En

su ámbito impera el espíritu autónomo, como en Cohen y Natorp; es sólo que ha renegado de la pretensión de una fuerza productiva del espíritu, de esa espontaneidad kantiana o fichteana, y se conforma, como Kant mismo se conformó, con tomar posesión de la esfera de lo que le resulta adecuadamente accesible. La errónea concepción de la historia filosófica de los últimos treinta años quiere ver una limitación de Husserl en esta autolimitación de la fenomenología, y la considera como comienzo de un desarrollo que al final conduce precisamente al proyecto realizado de ese orden del ser que, en la descripción de Husserl, sólo formalmente se adecua a la relación noético-noemático. He de contradecir de manera expresa esa concepción. El tránsito a la «fenomenología material» se ha logrado sólo en apariencia, y al precio de esa fiabilidad de lo hallado que era lo único que le garantizaba al método fenomenológico un título de derecho. Cuando en el desarrollo de Max Scheler las eternas verdades fundamentales se desataron en una súbita metamorfosis para ser desterradas al final a la impotencia de su transcendencia, se puede ver en ello ciertamente el infatigable impulso a cuestionar de un pensamiento que sólo en el movimiento de un error a otro llega a convertirse parcialmente en la verdad. Pero ese desarrollo enigmático e inquietante de Scheler pide ser comprendido con más rigor que bajo la mera categoría de destino espiritual individual. Más bien señala que el tránsito de la fenomenología desde la región formal-ideal

a la material y objetiva no podía lograrse sin saltos ni dudas, sino que la imagen de una verdad suprahistórica, como de manera tan seductora trazó una vez esa filosofía sobre el telón de fondo de la doctrina católica acabada y completa, se enmarañó y deshizo tan pronto como se trató de buscar tal verdad precisamente en la realidad cuya captación constituía el programa de la «fenomenología material».

El último viraje de Scheler me parece obtener su derecho en verdad ejemplar del hecho de haber reconocido que el salto entre las ideas eternas y la realidad, para superar el cual se adentró la fenomenología en la esfera material, era en sí mismo de carácter material-metafísico, abandonando así la realidad a un ciego «impulso» cuya relación con el cielo de las ideas es oscura y problemática, y apenas si deja espacio aún a la más leve traza de esperanza. En Scheler la fenomenología material se ha replegado dialécticamente sobre sí misma: de su proyecto ontológico ya sólo queda la mera metafísica del impulso; la última eternidad de que dispone su filosofía es la de una dinámica ilimitada a la que nada gobierna. Desde esta perspectiva, también la doctrina de Martin Heidegger se presenta con un aspecto distinto de aquel con que la hace aparecer ese *pathos* de un comenzar desde el principio que explica sus efectos hacia el exterior. En lugar de la pregunta por las ideas objetivas y el Ser objetivo, en Heidegger, al menos en los escritos publicados, entra en escena el ser subjetivo; la exigencia de la

ontología material se reduce al terreno de la subjetividad, en cuyas profundidades busca lo que no es capaz de encontrar en la abierta plenitud de la realidad. Por eso no es casualidad, ni siquiera desde la perspectiva de la historia de la filosofía, que Heidegger recurra precisamente al último proyecto de ontología subjetiva que produjo el pensamiento occidental, la filosofía existencial de Sören Kierkegaard. Pero el proyecto de Kierkegaard está roto, y es irreproducible. La dialéctica imparable de Kierkegaard no fue capaz de alcanzar en la subjetividad ningún Ser firmemente fundado; el último abismo que se le abrió fue el de la desesperación en que se desploma la subjetividad; una desesperación objetiva que transforma como por ensalmo el proyecto del Ser en subjetividad, en un proyecto de infierno; del que la subjetividad no sabe salvarse de otro modo que mediante un «salto» en la trascendencia, que sigue siendo figurado, sin contenido, mero acto subjetivo de pensamiento, y que encuentra su definición suprema en la paradoja de que ahí el espíritu subjetivo tiene que sacrificarse a sí mismo, reteniendo a tal fin una fe cuyo contenido, casualmente para la subjetividad, brota sólo de la Biblia. Heidegger sólo es capaz de sustraerse a tal consecuencia aceptando una realidad adialéctica por principios e históricamente predialéctica, una realidad siempre «a mano» (*zurhanden*, disponible). Pero también en su caso salto y negación dialéctica del ser subjetivo constituyen la única justificación del mismo: es sólo que el análisis de aquello con lo que uno se encuentra —en lo que Heidegger sigue vinculado a la fenomenología y se diferencia por principios de la especulación idealista de Kierkegaard—, prohíbe toda trascendencia de una fe, así como todo recurso espontáneo a ella en el sacrificio del espíritu subjetivo, en su lugar ya sólo reconoce una trascendencia hacia el «ser así» (*Sosein*) vital, ciego y oscuro: en la muerte. Con la metafísica de la muerte de Martin Heidegger, la fenomenología rubrica un desarrollo que ya inaugurara Scheler con su doctrina del impulso. No puede silenciarse que con ella la fenomenología está en trance de acabar justamente en ese vitalismo al que en su origen retó: la trascendencia de la muerte en Simmel sólo se diferencia de la de Heidegger en que conserva categorías psicológicas donde Heidegger habla de categorías ontológicas, sin que en el asunto mismo —por ejemplo en el análisis del fenómeno de la angustia— se pueda encontrar ya un medio seguro de distinguirlas. Concuerda con esta manera de entender el proceso —transición de la fenomenología al vitalismo— el hecho de que Heidegger sólo supiera sustraerse a la segunda gran amenaza para la fenomenología ontológica, el historicismo, ontologizando el tiempo y poniéndolo como constituyente de la esencia hombre: con lo que el empeño de la fenomenología material por buscar lo eterno en el ser humano se disuelve paradójicamente: sólo queda como eterno la temporalidad. A las pretensiones ontológicas ya sólo les bastan entonces aquellas categorías de cuya hegemonía exclu-

siva quería librar al pensamiento la fenomenología: mera subjetividad y mera temporalidad.

Con el concepto de «estar arrojado» (*Geworfenheit*), puesto como condicionante último del Ser del hombre, la vida se torna tan ciega y vacía de sentido en sí misma como sólo lo era en la filosofía de la vida, y la muerte puede asignarle algún sentido positivo tan poco aquí como allí. La pretensión de totalidad del pensamiento ha sido arrojada de vuelta al pensamiento mismo, y finalmente, también aquí quebrantada. Sólo se precisa comprender lo estrecho de las categorías existenciales de Heidegger, estar arrojado, angustia y muerte, incapaces de desterrar la plenitud de lo viviente, y el puro concepto de vida se apodera ya por completo del proyecto ontológico heideggeriano. Si no se engaña, con esa ampliación Heidegger prepara ya la decadencia definitiva de la filosofía fenomenológica. Por segunda vez la filosofía se encuentra impotente ante la pregunta por el Ser. Frente a la tarea de describirlo como independiente y fundamental se encuentra tan poco capaz de desplegarlo a partir de sí misma como lo fuera con anterioridad.

He entrado en el terreno de la más reciente historia de la filosofía no por la generalizada orientación hacia la historia del espíritu, sino porque la cuestión de la actualidad de la filosofía únicamente se desprende con precisión del entretejerse histórico de preguntas y respuestas. Y del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual. No se entiende por actualidad una vaga «caducidad» o no caducidad basándose en ideas arbitrarias sobre la situación espiritual general, sino más bien en lo siguiente: si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección; si, propiamente, el resultado de la historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales. De ninguna manera hay que tomar ésta como una pregunta retórica, sino literal; hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía. La liquidación de la filosofía se ha emprendido hoy con una seriedad como jamás se diera por parte de la ciencia, en especial de la lógica y la matemática; una seriedad que tiene su propio peso porque hace mucho que las ciencias particulares, y también las ciencias matemáticas de la naturaleza, se han desembarazado del aparato conceptual naturalista al que estuvieron sometidas en el siglo XIX frente a la teoría del conocimiento idealista, y en ellas ha tomado cuerpo plenamente el contenido de la crítica epistemológica. Con ayuda de los más precisos métodos de la crítica epistemológica, la lógica más avanzada —pienso en la nueva escuela de Viena, surgida de Schlick y prolongada a través de Carnap y Dubislav, que

trabaja en estrecha relación con la logística y con Rusell— ha restringido exclusivamente a la experiencia todo conocimiento ampliable en sentido propio, y trata de formular en enunciados analíticos, en tautologías, todos aquellos enunciados que recurran a algo más allá del ámbito de la experiencia y su relatividad. Según esto, la pregunta kantiana por cómo están constituidos los juicios sintéticos a priori carecería de objeto en todo caso, porque no existen tales juicios; queda prohibido rebasar de cualquier forma lo verificable por experiencia; la filosofía se convierte exclusivamente en instancia de ordenación y control de las ciencias particulares, sin poder permitirse añadir nada sustancial de su propia cosecha a los hallazgos de aquéllas. A ese ideal de filosofía a todo trance científica le corresponde como complemento y anexo —no, desde luego, en el caso de la escuela de Viena, pero sí en el de toda concepción que quiera defender a la filosofía de la pretensión exclusiva de cientificidad y que, sin embargo, reconozca la validez de esa pretensión— un concepto de poesía filosófica cuya arbitrariedad respecto a la verdad sólo se ve superada por su inferioridad estética y por su lejanía de cuanto sea arte; se debería liquidar sucintamente la filosofía y disolverla en las ciencias particulares antes que venir en su ayuda con un ideal literario que no representa más que un ropaje ornamental de falsas ideas.

Ahora bien, aun así hay que decir que la tesis de la solubilidad por principio de todos los planteamientos filósoficos en los propios de las ciencias particulares tampoco está hoy a salvo de cualquier duda, y sobre todo, que esa tesis no está en absoluto tan libre de suposiciones filosóficas como se concede a sí misma. Quisiera recordar exclusivamente dos problemas que no es posible dominar basándose en ella: por una parte, el problema del sentido de lo «dado», categoría fundamental de todo empirismo en la que sigue planteándose una y otra vez la cuestión del correspondiente sujeto, y que sólo se puede contestar historicofilosóficamente (*geschichtsphilosophisch*): pues el sujeto de lo dado no es algún sujeto trascendental, ahistóricamente idéntico, sino que toma una figura cambiante e históricamente comprensible. En el marco del empiriocriticismo, incluido el más moderno, esa cuestión no se ha planteado, sino que se ha aceptado con ingenuidad el punto de partida kantiano. El otro problema es muy corriente en ese marco, pero sólo se ha resuelto de manera arbitraria y sin ningún rigor: el de la conciencia ajena, el del yo ajeno, que para el empiriocriticismo sólo puede hacerse accesible por analogía, sólo reconstruirse después tomando como base la experiencia propia; puesto que el método empiriocriticista, sin embargo, ya presupone necesariamente una conciencia ajena en el lenguaje del que dispone y en su postulado de verificabilidad. Simplemente con estas dos cuestiones, la escuela de Viena ya se inserta precisamente en esa continuidad filosófica que quisiera mantener apartada de sí. No obstante, esto nada

dice en contra de la extraordinaria importancia de esa escuela. Veo su relevancia menos en que hubiera logrado en la práctica el proyectado traslado de la filosofía a la ciencia que en el hecho de que, gracias a la precisión con que formula todo aquello que en la filosofía es ciencia, realce los contornos de cuanto en la filosofía está sometido a instancias diversas de la lógica y las ciencias particulares. La filosofía no se transformará en ciencia, pero bajo la presión de los ataques empiristas desterrará todas las cuestiones que, por específicamente científicas, resultan adecuadas para las ciencias particulares y enturbian los planteamientos filosóficos. No entiendo ese proceso como que la filosofía tuviera que desechar otra vez, o al menos aflojar, ese contacto con las ciencias particulares que finalmente ha vuelto a conseguir, y que hay que contar entre los resultados más afortunados de la más reciente historia de la filosofía. Al contrario. Plenitud material y concreción de los problemas es algo que la filosofía sólo podría tomar del estado contemporáneo de las ciencias particulares. Tampoco se podría permitir elevarse por encima de las ciencias particulares tomando sus «resultados» como algo acabado y meditando sobre ellos a una distancia prudencial, sino que los problemas filosóficos se encuentran en todo momento, y en cierto sentido indisolublemente, encerrados en las cuestiones más definidas de las ciencias particulares. La filosofía no se distingue de la ciencia, como afirma todavía hoy una opinión trivial, en virtud de un mayor

grado de generalidad, ni por lo abstracto de sus categorías ni por lo acabado del material. La diferencia, mucho más honda, radica en que las ciencias particulares aceptan sus hallazgos, en todo caso sus hallazgos últimos y más fundamentales, como algo ulteriormente insoluble que descansa sobre sí mismo, en tanto la filosofía concibe ya el primer hallazgo con el que se tropieza como un signo que está obligada a descifrar. Dicho de una forma más llana: el ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación. Con lo que persiste la gran paradoja, quizás perpetua, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, y siempre con la pretensión de la verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman. La historia de la filosofía no es otra cosa que la historia de tales entrelazamientos; por eso le son dados tan pocos «resultados»; por eso constantemente ha de comenzar de nuevo; por eso no puede aun así prescindir ni del más mínimo hilo que el tiempo pasado haya devanado, y que quizás complete la trama que podría transformar las cifras en un texto. Según esto, la idea de interpretación no coincide en absoluto con un problema del «sentido» con el que se la confunde la mayoría de las veces. Por una parte, no es tarea de la filosofía exponer ni justificar un tal sentido como algo positivamente dado ni la realidad como «llena de sentido».

La ruptura en el Ser mismo prohibe toda justificación semejante de lo existente; ya pueden nuestras imágenes perceptivas ser figuras, que el mundo en que vivimos y que está constituido de otro modo no lo es; el texto que la filosofía ha de leer es incompleto, contradictorio y fragmentario, y buena parte de él bien pudiera estar a merced de ciegos demonios; sí, quizás nuestra tarea es precisamente la lectura, para que precisamente leyendo aprendamos a conocer mejor y a desterrar esos poderes demoniacos. Por otra parte, la idea de interpretación no exige la aceptación de un segundo mundo, un trasmundo que se haría accesible mediante el análisis del que aparece. El dualismo de lo inteligible y lo empírico tal como lo estableció Kant y como, según la perspectiva postkantiana, lo habría afirmado ya Platón, cuyo cielo de las ideas con todo aún permanece en el mismo sitio y abierto al pensamiento —ese dualismo hay que incluirlo en la cuenta del ideal de investigación antes que en la del ideal de interpretación, un ideal de investigación que espera reducir la pregunta a elementos dados y conocidos, y en donde nada sería más necesario que la sola respuesta—. Quien al interpretar busca tras el mundo de los fenómenos un mundo en sí que le subyace y sustenta, se comporta como alguien que quisiera buscar en el enigma la copia de un ser que se encontraría tras él, que el enigma reflejaría y en el que se sustentaría, mientras que la función del solucionar enigmas es iluminar como un relámpago la figura del enigma y hacerla emerger, no empeñarse en escarbar hacia el fondo y acabar por alisarla. La auténtica interpretación filosófica no acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentina e instantáneamente, y al mismo tiempo la hace consumirse. Y así como las soluciones de enigmas toman forma poniendo los elementos singulares y dispersos de la cuestión en diferentes órdenes, hasta que cuajen en una figura de la que salta la solución mientras se esfuma la pregunta, la filosofía ha de disponer sus elementos, los que recibe de las ciencias, en constelaciones cambiantes o, por decirlo con una expresión menos astrológica y científicamente más actual, en diferentes ordenaciones tentativas, hasta que encajen en una figura legible como respuesta mientras la pregunta se esfuma. No es tarea de la filosofía investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad, sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente (véase Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Berlín 1928, pág. 9-44, en particular págs. 21 y 33); una tarea a la que la filosofía sigue estando vinculada, porque su chispa luminosa no sabría inflamarse en otra parte que no fuera contra esas duras cuestiones. Aquí se podría buscar la afinidad, en apariencia tan asombrosa y chocante, que existe en-

tre la filosofía interpretativa y ese tipo de pensamiento que prohíbe con el máximo rigor la idea de lo intencional, de lo significativo de la realidad: el materialismo. Interpretación de lo que carece de intención mediante composición de los elementos aislados por análisis, e iluminación de lo real mediante esa interpretación: tal es el programa de todo auténtico conocimiento materialista; un programa al que tanto más se adecuará la manera materialista de proceder cuanto más alejado permanezca del correspondiente «sentido» de sus objetos y menos se remita a algún sentido implícito, pongamos por ejemplo religioso. Pues hace mucho que la interpretación se ha separado de toda pregunta por el sentido, o lo que quiere decir lo mismo, los símbolos de la filosofía se han derrumbado. Si la filosofía ha de aprender a renunciar a la cuestión de la totalidad, esto significa de antemano que tiene que aprender a apañárselas sin la función simbólica en la que hasta ahora, al menos en el idealismo, lo particular parecía representar a lo general; y sacrificar los grandes problemas de cuya grandeza pretendía antes salir fiadora la totalidad, mientras que hoy la interpretación se escapa entre las anchas mandíbulas de los grandes problemas. Si la interpretación sólo llega a darse verdaderamente por composición de elementos mínimos, entonces ya no tiene parte alguna que tomar en los grandes problemas en sentido heredado, o sólo de manera tal que haga cristalizar en un hallazgo concreto la cuestión total que antes ese hallazgo parecía re-

presentar en forma simbólica. La desconstrucción en pequeños elementos carentes de toda intención se cuenta según esto entre los presupuestos fundamentales de la interpretación filosófica; el viraje hacia la «escoria del mundo de los fenómenos» que proclamara Freud tiene validez más allá del ámbito del psicoanálisis, así como el giro de la filosofía social más avanzada hacia la economía proviene no sólo del predominio empírico de ésta, sino asimismo de la exigencia inmanente de interpretación filosófica. Si la filosofía quisiera preguntar hoy por la relación en términos absolutos entre la cosa en sí y los fenómenos o, por recurrir a una formulación más actual, preguntar por el sentido del ser sin más, se quedaría en una arbitrariedad formal o bien se escindiría en una multiplicidad de posibles visiones del mundo a elegir; dando no obstante por sentado —voy a dar un ejemplo a título de experimento mental sin afirmar que sea posible su realización de hecho—, dando, así pues, por sentado que fuera posible agrupar los elementos de un análisis social de modo que sus interrelaciones formaran una figura en la que quedara superado cada elemento particular, una figura que sin duda no preexiste orgánicamente sino que tiene que ser producida: la forma mercancía. Entonces, no se habría resuelto con ello el problema de la cosa en sí; tampoco si, por ejemplo, se hubieran señalado las condiciones sociales en las que llega a producirse el problema de la cosa en sí, algo que Lukács pensaba todavía como solución; pues el contenido de

verdad de un problema es diferente por principio de las condiciones históricas y psicológicas a partir de las cuales se desarrolla. Pero sí sería posible que, ante una construcción satisfactoria de la forma mercancía, el problema de la cosa en sí se esfumara sin más: que la figura histórica de la forma mercancía y del valor de cambio, a manera de fuente de luz, dejara al descubierto la configuración de una realidad en pos de cuyo sentido ulterior se esforzaba en vano el problema de la cosa en sí, porque no hay ningún sentido ulterior que fuera separable de su manifestación histórica, primera y única. No quisiera plantear aquí afirmaciones materiales, sino sólo indicar la dirección en la que alcanzo a ver las tareas de la interpretación filosófica. Pero si esas tareas estuviesen correctamente formuladas, algo se habría arreglado, en todo caso, en cuanto a las cuestiones de principio filosóficas, algo cuyo planteamiento explícito quisiera evitar aquí. Para ser precisos, que la función que las cuestiones filosóficas heredadas esperaban ver cumplida por ideas suprahistóricas, con un modo de significación simbólico, sería cubierta por ideas constituidas intrahistórica y asimbólicamente. Pero así se habría planteado también de un modo fundamentalmente diferente la relación entre ontología e historia, sin que por ello se necesitara el asidero artificial de ontologizar la historia como totalidad en figura de mera «historicidad», con lo que se perdería cualquier tensión específica entre interpretación y objeto y quedaría exclusivamente un historicis-

mo enmascarado. En vez de esto, mi concepción ya no haría de la historia el lugar desde el que las ideas ascienden, se elevan de manera independiente y vuelven a esfumarse, sino que las imágenes históricas serían en sí mismas semejantes a ideas cuyas interrelaciones constituyen una verdad carente de toda intencionalidad, en lugar de que la verdad sobreviniera como intención en la historia. Es sólo que interrumpo aquí esta línea de pensamiento: pues las declaraciones generales no son en parte alguna tan cuestionables como ante una filosofía que quisiera excluir de sí misma toda declaración abstracta y general, y que sólo precisa de las suyas por la situación de necesidad de una transición. Por lo que quisiera esbozar una segunda relación esencial entre filosofía interpretativa y materialismo. Decía antes: la respuesta al enigma no es el 'sentido» del enigma de modo tal que ambos pudiesen subsistir al mismo tiempo, que la respuesta estuviese contenida en el enigma, que el enigma lo constituyera exclusivamente su forma de aparición y que encerrara la respuesta en sí mismo como intención. Más bien, la respuesta está en estricta antítesis con el enigma; necesita ser construida a partir de los elementos del enigma, que no es algo lleno de sentido, sino insensato, y lo destruye tan pronto como le sea dada la respuesta convincente. El movimiento que aquí se lleva a cabo como juego lo lleva a cabo en serio el materialismo. Serio significa ahí que la contestación no se queda en el ámbito cerrado del conocimiento, sino que es la pra-

xis quien la da. La interpretación de una realidad con la que se tropieza y su superación se remiten la una a la otra. Desde luego, la realidad no queda superada en el concepto; pero de la construcción de la figura de lo real se sigue al punto, en todos los casos, la exigencia de su transformación real. El gesto transformador del juego del enigma, y no la mera solución como tal, da el prototipo de las soluciones, de las que sólo dispone la praxis materialista. A esa relación la ha denominado el materialismo con un término filosóficamente acreditado: dialéctica. Sólo dialécticamente me parece posible la interpretación filosófica. Cuando Marx reprochaba a los filósofos que sólo habían interpretado el mundo de diferentes formas, y que se trataría de transformarlo, no legitimaba esa frase tan sólo la praxis política, sino también la teoría filosófica. Sólo en la aniquilación de la pregunta se llega a verificar la autenticidad de la interpretación filosófica, y el puro pensamiento no es capaz de llevarla a cabo partiendo de sí mismo. Por eso trae consigo a la praxis forzosamente. Es superfluo especificar de forma explícita una concepción del pragmatismo en la que teoría y praxis se ensamblan del mismo modo que en la dialéctica.

Así como soy consciente con toda claridad de la imposibilidad de desarrollar el programa que les presenté —una imposibilidad que no resulta sólo de lo apretado del tiempo, sino que se da de forma general precisamente porque, en cuanto programa, no se puede desarrollar en toda su plenitud y generalidad—, también me siento en la obligación de ofrecerles a ustedes algunas indicaciones. Para empezar, la idea de interpretación no retrocede ante esa liquidación de la filosofía que, me parece, señala el desplome de las últimas pretensiones filosóficas de totalidad.

Pues excluir estrictamente todas las preguntas ontológicas en el sentido tradicional, evitar conceptos generales invariables —incluyendo por ejemplo también el de ser humano—, suprimir toda idea de una totalidad autosuficiente del espíritu, incluyendo la de una «historia del espíritu» cerrada en sí misma, y concentrar las preguntas filosóficas sobre complejos intrahistóricos concretos de los que no deberían desprenderse, son todos postulados que desembocan en algo sobremanera similar a una disolución de lo que hasta ahora se llamaba la filosofía. Como el pensamiento filosófico del presente, y en cualquier caso el oficial, ha mantenido apartadas de sí tales exigencias, o en todo caso contempla la posibilidad de asimilar algunas de ellas debidamente dulcificadas, la crítica del pensamiento filosófico imperante parece una de las tareas más serias y actuales. No temo el reproche de negativismo estéril —una expresión a la que Gottfried Keller caracterizó una vez como «repostería de pan de especias»—. Si de hecho la interpretación filosófica sólo puede prosperar dialécticamente, entonces el primer punto de ataque dialéctico se lo brinda una filosofía que cultiva precisamente aquellos problemas cuya supresión parece más acuciante

que añadir una nueva respuesta a tantas antiguas. Sólo una filosofía por principios adialéctica y orientada a una verdad sin historia podría figurarse que los antiguos problemas se pueden dejar de lado olvidándolos y empezando tan frescos desde el principio. Sí, la patraña de un comienzo es precisamente lo primero que se ofrece a la crítica en la filosofía de Heidegger. Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución que se han dado en la filosofía y en la terminología filosófica puede ser capaz de imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica. Esa comunicación tendrá que tomar su material de las ciencias particulares, y de forma preponderante de la sociología, que hace cristalizar pequeños elementos carentes de intencionalidad, y no obstante asociados al material filosófico, tal como los necesita la actividad de agrupación interpretativa. Uno de los filósofos académicos con mayor influencia en la actualidad habría respondido a la pregunta por las relaciones entre sociología y filosofía más o menos lo siguiente: mientras el filósofo, a semejanza de un arquitecto, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería el que escala las fachadas, el que por fuera trepa y saca todo lo que esté a su alcance. Me inclinaría a aceptar la comparación y a desarrollarla en beneficio de las funciones de la sociología respecto a la filosofía. Pues la casa, esa gran casa, hace tiempo que está a punto de desplomarse desde sus mismos cimientos amenazando no sólo con aplastar a todos los que

se encuentran en ella, sino también con hacer que se pierdan todas las cosas que allí se custodian, algunas de las cuales son insustituibles. Si ese escalador de fachadas roba algunas de esas cosas a menudo semiolvidadas, hará un buen trabajo, en la medida en que así las pondrá a salvo; difícilmente las retendrá en su poder mucho tiempo, pues a él le resultan de poco valor. Claro que el reconocimiento de la sociología por parte de la interpretación filosófica precisa de alguna restricción. Para la filosofía interpretativa se trata de construir alguna clave que haga abrirse de golpe a la realidad. En cuanto al tamaño de esas categorías clave, la cosa está planteada de una forma muy peculiar. El antiguo idealismo eligió unas demasiado grandes; así que no entraban de ninguna manera en el ojo de la cerradura. El puro sociologismo filosófico las elige demasiado pequeñas; entrar, entran, pero la puerta no se abre. Una gran parte de los sociólogos lleva tan lejos el nominalismo que los conceptos se vuelven demasiado pequeños para organizar los demás a su alrededor, para formar una constelación con ellos. Sólo dejan tras de sí un sistema inabarcable e inconsecuente de meras definiciones del tipo «esto-ahí», que se burla de toda organización y que no arroja como resultado ninguna clase de criterio. Así se ha superado por ejemplo el concepto de clase sustituyéndolo por un sinnúmero de descripciones de grupos particulares, sin poder ordenarlos ya en unidades de rango superior, por más que aparezcan como tales en lo empírico; o se ha pri-

vado a uno de los conceptos más importantes, el de ideología, de todo su filo, al definirlo de un modo formal como la correspondencia de determinados contenidos de conciencia con determinados grupos, sin permitir que se plantee ya la cuestión de la verdad o falsedad de los contenidos mismos. Esa especie de sociología se inserta en una especie de relativismo generalizado cuya generalidad puede reconocer ya la interpretación filosófica tan poco como cualquier otra, y para cuya corrección dispone en el método dialéctico de un medio suficiente. Al hablar de que la filosofía dispone del material conceptual, no pierdo de vista la estructuración y las formas de agrupación del material de la investigación, la construcción y creación de constelaciones. Pues las imágenes históricas, que no forman el sentido de la existencia, pero resuelven y disuelven sus cuestiones, no son meramente algo dado por sí mismo. No se encuentran listas ya en la historia como preparados orgánicos; no es preciso descubrir visión ni intuición alguna al respecto, no son mágicas divinidades de la historia que habría que aceptar y honrar. Antes bien, han de ser producidas por el hombre, y sólo se justifican al demoler la realidad en torno suyo con una evidencia fulminante. En esto se diferencian radicalmente de los arquetipos arcaicos, míticos, que encuentra el psicoanálisis, y que Klages espera poder preservar como categorías de nuestro conocimiento. Ya pueden coincidir con ellos en cien rasgos: se diferencian allí donde describen su trayectoria inexorable ha-

cia lo más alto del hombre; son manejables y comprensibles, instrumentos de la razón humana, incluso donde parecen organizar objetivamente a su alrededor el ser objetivo a modo de núcleos mágneticos. Son modelos con los cuales la razón se aproxima probando y comprobando una realidad que rehúsa la ley, pero a la que el esquema del modelo es capaz de imitar cada vez más en la medida en que esté correctamente trazado. Se podría ver aquí un intento de retomar esa antigua concepción de la filosofía que formulara Bacon, y en pos de la cual se esforzara apasionadamente Leibniz: una concepción ante la que el idealismo se sonreía como ante una extravagancia: la del *ars inveniendi*. Cualquier otra forma de entender los modelos sería gnóstica e inadmisible. Pero el Organon de ese *ars inveniendi* es la fantasía. Una fantasía exacta; fantasía que se atiene estrictamente al material que las ciencias le ofrecen, y sólo va más allá en los rasgos mínimos de la estructuración que ella establece: rasgos que ciertamente ha de ofrecer de primera mano y a partir de sí misma. Si es que la idea de interpretación filosófica que me había propuesto exponer ante ustedes tiene alguna vigencia, se puede expresar como la exigencia de dar cuenta en todo momento de las cuestiones de la realidad con que tropieza, mediante una fantasía que reagrupe los elementos del problema sin rebasar la extensión que cubren, y cuya exactitud se controla por la desaparición de la pregunta.

Sé bien que muchos, quizá la mayoría de uste-

des, no estarán de acuerdo con lo que aquí les presento. No sólo el pensamiento científico, sino más aún la ontología fundamental contradicen mis convicciones acerca de las tareas actuales de la filosofía. Ahora bien, un pensamiento que no parte de la concordancia consigo mismo, sino de relaciones objetivas, no suele acreditar su derecho a existir refutando las objeciones que se le opongan, sino por su fecundidad, en el sentido en que Goethe manejó este concepto. Con todo, quizá me esté permitido decir aún algunas palabras respecto a las objeciones más actuales, no al modo en que yo las hubiera construido, sino tal y como algunos representantes de la ontología fundamental las expresaron, incluyéndome en la formulación de una teoría según la cual lo que yo habría hecho hasta ahora en la práctica habría sido exclusivamente descarriar la interpretación filosófica. Una objeción central es la de que también a mi concepción subyacería un concepto de hombre, un proyecto de existencia; es sólo que por una angustia ciega ante el poder de la historia me asustaría desarrollar clara y consecuentemente esas invariantes y las dejaría en la penumbra; en lugar de lo cual, yo le conferiría a la facticidad histórica o a su ordenación el poder que propiamente les corresponde a las invariantes, a las piezas ontológicas fundamentales, practicaría la idolatría del Ser históricamente producido, privaría a la filosofía de cualquier patrón de medida constante, la haría esfumarse en un juego estético de imágenes, y transformaría la *prima philosophia*

en ensayismo filosófico. Frente a esas objeciones, de nuevo, sólo puedo mantener que reconozco la veracidad de la mayor parte de lo contenido en sus afirmaciones, pero que lo considero filosóficamente legítimo. No voy a ser yo quien decida si subyace a mi teoría una determinada manera de entender el hombre y la existencia. Pero discuto la necesidad de recurrir a ella. Esa es una exigencia de un comienzo absoluto como sólo puede cumplir el puro pensamiento consigo mismo; una exigencia cartesiana que cree tener que llevar el pensamiento a la forma de sus supuestos conceptuales previos, de sus axiomas. Pero una filosofía que no admite ya la suposición de su autonomía, que ya no cree en la realidad fundada en la *ratio*, sino que admite una y otra vez el quebrantamiento de la legislación racional autónoma por parte de un ser que no se le adecua ni puede ser objeto, como totalidad, de un proyecto racional, una filosofía así no recorrerá hasta el final el camino de los supuestos racionales, sino que se quedará plantada allí donde le salga al paso la irreducible realidad; si se adentra más allá en la región de las suposiciones, sólo podrá alcanzarlas de un modo puramente formal, y al precio de esa realidad en la que se sitúan las tareas que le son más propias. La irrupción de lo irreducible sin embargo se lleva a cabo de una forma histórica concreta, y por eso le da el alto al movimiento del pensamiento hacia las suposiciones. La productividad del pensamiento sólo es capaz de acreditarse dialécticamente en la concreción

histórica. Ambas establecen comunicación en los modelos. En cuanto a los esfuerzos por buscar una forma adecuada para esa comunicación, con mucho gusto cargo a mi cuenta ese reproche de «ensayismo».

Los empiristas ingleses al igual que Leibniz llamaron ensayos a sus escritos filosóficos, porque la violencia de la realidad recién abierta con la que tropezó su pensamiento les forzaba siempre a la osadía en el intento. Sólo el siglo postkantiano perdió junto con la violencia de lo real la osadía del intento. Por eso el ensayo se ha trocado de una forma de la gran filosofía en una forma menor de la estética, bajo cuyo aspecto, pese a todo, huyó a cobijarse una concreción de la interpretación de la cual no dispone hace ya mucho la filosofía propiamente dicha, con las grandes dimensiones de sus problemas. Si al arruinarse toda seguridad en la gran filosofía el ensayo se mudó allí, si al hacerlo se vinculó con las interpretaciones limitadas, perfiladas y nada simbólicas del ensayo estético, ello no me parece condenable en la medida en que escoja correctamente sus objetos: en la medida en que sean reales. Pues el espíritu no es capaz de producir o captar la totalidad de lo real; pero sí de irrumpir en lo pequeño, de hacer saltar en lo pequeño las medidas de lo meramente existente.

LA IDEA DE HISTORIA NATURAL

Quizá pueda permitirme anticipar que cuanto voy a decir aquí no es una «ponencia» en sentido propio, ni una comunicación de resultados ni una rotunda presentación sistemática, sino algo que se sitúa en el plano del ensayo y que no es sino un esfuerzo por retomar y llevar más lejos la llamada discusión de Francfort. Soy consciente de que se comenta mucho y mal sobre esa discusión, pero también de que aun así su punto central está correctamente establecido, y de que sería erróneo volver a comenzar siempre desde el principio.

Me permito hacer notar algo respecto a la terminología. Cuando aquí se habla de historia natural, no se trata de esa cierta manera de entender la historia natural en un sentido precientífico tradicional, ni siquiera de historia de la naturaleza, al modo en que la naturaleza es el objeto de las ciencias de la naturaleza. El concepto de naturaleza que aquí se emplea no tiene nada que ver en absoluto con el de las ciencias matemáticas de la naturaleza. No puedo desarrollar por anticipado lo que significan historia y naturaleza en lo que sigue. Pero no descubro demasiado si digo que la perspectiva en que se orienta cuanto voy a decir